



---

LE CONFLIT DE GEORGES GÉMISTE PLÉTHON ET DE GEORGES SCHOLARIOS AU SUJET DE  
L'EXPRESSION D'ARISTOTE : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

Author(s): Paul Tavardon

Source: *Byzantion*, Vol. 47 (1977), pp. 268-278

Published by: Peeters Publishers

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44170512>

Accessed: 19-04-2019 23:55 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



*Peeters Publishers* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Byzantion*

LE CONFLIT DE GEORGES GÉMISTE PLÉTHON  
ET DE GEORGES SCHOLARIOS  
AU SUJET DE L'EXPRESSION D'ARISTOTE :  
*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*

Une étude de cet ordre prend place, cela est évident, dans le cadre plus vaste du conflit aristotélo-platonicien à Byzance. Nous nous limitons ici à deux auteurs, et au sein de leur vaste polémique, à un point précis de doctrine. Aussi, par avance, nous nous refusons à toute conclusion trop vaste sortant des limites que nous nous sommes tracées.

Dans ce <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle byzantin, deux hommes lisent et interprètent Aristote, ils livrent à la postérité de l'histoire des œuvres qui paraissent ne faire aucun doute sur leurs idéologies radicalement opposées ; aussi la tradition voit-elle dans le conflit «Pléthon-Scholarios», la continuation pure et simple du conflit «Platon-Aristote». Nous voulons aujourd'hui dépasser l'aspect polémique des textes et nous tourner vers leur contenu, afin de cerner avec précision le «lieu du conflit». Ne pouvant tout comparer, il fallait aller au noyau vital, or cette démarche devait se révéler facile, du fait qu'il s'agissait d'un affrontement d'ordre métaphysique. Quelque point que nous prenions, nous étions irrémédiablement conduits à l'objet même de la métaphysique : l'être. Aussi la conception de l'être nous a-t-elle semblé le «lieu du conflit Pléthon-Scholarios» quant à leur interprétation d'Aristote. Il nous faut donc avant tout, définir l'originalité de la position aristotélicienne en ce qui concerne l'être.

ARISTOTE : UNE ONTOLOGIE «HORIZONTALE»

Avant toute considération, il nous faut poser ce qui sépare la sphère de réflexion d'Aristote de celle où évoluent nos byzantins. Entre Aristote et la philosophie médiévale surgit un fait de culture qui transforme totalement la problématique de l'être. Nous voulons parler des religions révélées et du concept, parfaitement étranger au monde grec,

qu'elles ont véhiculé : le concept de création <sup>(1)</sup>. Aussi, quand nous lisons un texte d'Aristote, devons-nous toujours penser que la création n'intervient pas dans son système. De même chez Platon, si le demiurge organise le monde, en aucun cas il ne le crée.

La première distinction qu'il est maintenant nécessaire d'établir est celle de l'ontologie et de la théologie chez Aristote ; deux domaines que la tradition médiévale a bien vite confondus. L'ontologie comme la définit le livre *Γ* de la *Métaphysique*, est la science qui étudie «L'être en tant qu'être», elle a une primauté dans l'ordre du connaître. La théologie est une science qui étudie une partie de l'être, mais elle possède au sein des sciences une primauté, du fait que son objet est «le genre le plus éminent». Cette théologie n'a rien à voir avec celle des religions révélées ; la cause première n'étant pas cause créatrice.

Venons-en à l'ontologie : la question de l'être va se jouer au sein d'une dualité.

«Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être» <sup>(2)</sup>. Aristote pose par là l'unité de la science ontologique. Cependant si nous analysons des propositions attributives différentes : Socrate *est* un homme, Socrate *est* juste, Socrate *est* grand de trois coudées, le verbe «être» n'a pas le même sens en chacune d'elles. C'est alors qu'Aristote prononce la fameuse phrase qui nous occupe : «τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς» — l'être se dit en une pluralité de sens <sup>(3)</sup>. Mais une fois posée cette multiplicité, Aristote revient à la question préalable de la science qui étudie l'être en tant qu'être, car cette pluralité des sens de l'être met en péril l'unité de cette science. Alors Aristote déclare :

«L'être se dit en une pluralité de sens, mais en chaque sens toute dénomination se fait par rapport à un principe unique» <sup>(4)</sup>

(1) La nouveauté du concept de Création apparaît dès la traduction de la Bible hébraïque en langue grecque. Le verbe *bāra* — créer — qui implique la notion de faire-à-partir-de-rien : (création ex-nihilo), n'a pas d'équivalent dans le vocabulaire grec. A défaut, les Septante utiliseront le verbe *ποιεῖν*, mais les versions suivantes se serviront du verbe *κτίζειν*, qui, à l'origine, signifiait la fondation religieuse de la cité.

(2) ARISTOTE, *La Métaphysique*, éd. J. Tricot, Vrin. *Métaphysique*, ed. cit., *Γ* 1, 1003 a 20.

(3) *Métaphysique*, éd. cit., *Γ* 2, 1003 a 33.

(4) *Métaphysique*, éd. cit., *Γ* 2, 1003 b 5.

et il sauve l'unité de la science ontologique. La question : «Qu'est-ce que l'être?» se ramène à la question : «Qu'est-ce-que l'*οὐσία*». Tel est le principe de l'analogie.

Il ne faut pas faire dire aux textes ce qu'ils ne disent pas. Avec Aristote nous sommes en présence d'une ontologie «horizontale», portant sur les statuts de l'*οὐσία* ; «horizontale» en ce sens que rien ne va relier ontologiquement le premier moteur et les essences individuelles. Et ce, que l'on choisisse l'une ou l'autre des interprétations du Stagirite. La première dans la «*Physique*» s'appuie sur ce fait que «tout ce qui est mû est mû par un autre<sup>(5)</sup>», la seconde dans la «*Métaphysique*» affirme que le premier moteur «meut comme objet d'amour»<sup>(6)</sup>. Dans les deux cas le moteur, soit comme cause physique soit comme cause finale, est là, pour rendre compte du mouvement et non de l'être de l'*οὐσία*.

Il est dès lors possible de situer à sa juste place la conception de l'homonymie de l'être et celle de l'analogie. Aristote nous dit que l'être s'affirme comme essence, comme quantité, comme qualité, comme relation, mais ce, toujours par rapport à l'essence qui est la première signification de l'être. Peut-on sortir de cette multiplicité pour revenir à l'unité de l'être? Certes pas, Aristote demeure dans une ontologie «horizontale» de la multiplicité. Etudiant les êtres dans leur déterminations concrètes, il se refuse à ce retour vers l'unité qui ferait de l'être non plus une existence concrète mais une essence abstraite.

#### GEORGES GÉMISTE PLÉTHON : UNE ONTO-THÉOLOGIE «VERTICALE»<sup>(7)</sup>

Avec Pléthon nous changeons totalement d'univers, nous nous trouvons en effet face à une ontologie de forme platonicienne, issue du néoplatonisme, inspiré lui-même par la doctrine de la Création.

(5) *Physique*, VIII, 4, 256 a 2, ed. H. Carteron, coll. Budé.

(6) *Métaphysique*, éd. cit., A 7, 1072 a 26 b 4.

(7) Nous utilisons le texte édité par B. LAGARDE, *Le "De differentiis" de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, dans *Byzantion*, 73, pp. 321-343.

La *Réplique* à Scholarios est dans le manuscrit de la Bibliothèque Marcienne à Venise *Marc. Gr. 517* (autographe). On trouvera des renseignements sur les différents manuscrits de la *Réplique* à Scholarios dans l'article précédemment cité et dans : *L'œuvre de G. Gemiste Pléthon*, R et F MASAI, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Cl. de Lettres*, 1954, 336-55.

Pour Pléthon la question n'est pas le statut «horizontal» de l'ontologie mais son statut «vertical». Le problème posé est celui de la relation ontologique entre le premier principe et la multiplicité des êtres ; c'est en ce sens que nous pouvons parler d'une onto-théologie «verticale». Dès les premières lignes du «*De differentiis*», le lecteur voit que la critique de Pléthon à l'égard du Stagirite porte sur cette question de la création des êtres.

«Tout d'abord Platon considère Dieu 'le roi de l'univers' comme auteur (*δημιουργόν*) de la substance intelligible et complètement séparée et par celle-ci (*δι' αὐτῆς*) de notre univers tout entier ; Aristote au contraire ne dit nulle part que Dieu est auteur de quoi que ce soit mais seulement moteur de notre univers» (8).

Et il achève son traité dans le même esprit :

«Dieu est créateur des créateurs (*τὸν παραγωγὸν τῶν παραγωγῶν*) et démiurge des démiurges (*δημιουργὸν δημιουργῶν*)» (9).

C'est dans cette problématique que nous devons nous placer pour comprendre comment Pléthon peut réagir devant l'expression «l'être se dit en une pluralité de sens». Face à cette affirmation, notre auteur va se réclamer de la synonymie de l'être et rejeter la théorie de l'homonymie.

Afin que le lecteur situe plus exactement la sphère de réflexion du philosophe de Mistra, il faut préciser qu'il évolue dans une atmosphère néoplatonicienne, avec ce que cela implique. Nous pouvons remarquer en effet que Dieu pour Pléthon n'est pas *directement* créateur mais qu'il l'est par l'intermédiaire de la substance intelligible (*δι' αὐτῆς*)

«Les partisans des idées ne pensent pas que le Dieu souverainement bon soit l'auteur immédiat de notre univers mais qu'il est d'abord l'auteur d'une autre nature et substance ... c'est seulement par l'intermédiaire de cette substance première que Dieu est l'auteur mais il ne l'est pas par lui-même» (10).

La source de Pléthon est en fait Proklos, et dans le néoplatonisme il serait faux de voir une répétition de Platon : nous nous trouvons en

(8) *De differentiis*, éd. cit., p. 321, l. 23-28.

(9) *De differentiis*, éd. cit., p. 342, l. 33.

(10) *De differentiis*, éd. cit., p. 336, l. 20-25.

face d'une philosophie propre qui emprunte ses thèmes, certes à Platon mais aussi au christianisme dont il est souvent une rationalisation. Cependant le néoplatonisme confondra toujours deux concepts fondamentalement différents : la génération, (action «ad intra») et la création (action «ad extra»). Le désir de rationalité conduit les néoplatoniciens à supprimer la notion de liberté de l'acte créateur au profit de la notion de nécessité.

Dès le second chapitre du «*De differentiis*», Pléthon critique l'homonymie de l'être avancée par Aristote ; bien entendu il présente un certain nombre d'arguments purement logiques, mais ce, en vue d'une finalité et c'est à la fin du chapitre II que se trouve à notre avis l'idée essentielle.

«Si tous les êtres dérivent (πρόεισιν) d'un principe unique ... il est cependant impossible qu'ils ne possèdent pas tous un élément un et commun entre eux. Mais que serait-ce donc sinon l'être et un être non homonyme. Car si l'être était homonyme il ne pourrait plus être un» <sup>(11)</sup>.

De plus, le *Marcianus Gr. 517* nous livre la même conception renforcée :

«Quant à nous qui sommes fermement convaincus que tous les êtres ont été produits et le sont encore par un Dieu unique nous ne pouvons pas ne pas les grouper en un seul genre commun à tous» <sup>(12)</sup>.

La perspective est ici radicalement différente de celle d'Aristote. Combien cette onto-théologie «verticale» nous paraît éloignée de l'ontologie «horizontale» du Stagirite ! Désirant une synonymie de l'être, Pléthon désire en fait que le mot «être» s'applique dans le même sens à Dieu et aux créatures. Si nous ne sommes pas là dans une problématique aristotélicienne, nous sommes en revanche face à une interrogation typiquement théologique, celle qui mettra en question la relation de Dieu et de ses attributs, de l'essence divine et des énergies.

Comment Pléthon voit-il cette synonymie de l'être ? Un passage de la réponse à Scholarios dans le *Marcianus Gr. 517* fournit une réponse claire. Le philosophe de Mistra veut montrer que l'être participe également au plus et au moins, à la substance et à l'accident, au

(11) *De differentiis*, éd. cit., p. 324, l. 19-23.

(12) *Marc. Gr. 517*, f. 46.

plus parfait et au moins parfait, il adresse alors ce reproche à Aristote :

«Aristote n'ayant pas compris que cela arrivait seulement selon l'ordre du concept (τὸ λόγῳ συμβαῖνον) a pensé que la même chose devait se produire dans l'ordre du réel (τῷ πράγματι συμβαίνειν) ce qui n'arriverait pour aucun genre si l'on examinait les êtres comme il se doit» (13).

Ce texte nous semble capital, car cette argumentation absente dans le «*De differentiis*» apparaît dans la «*Réplique*» de Pléthon, commentaire de la réponse de Scholarios ; à ce niveau les deux positions se rapprochent étrangement comme nous le verrons. C'est dans l'esprit de cette citation qu'il faut lire un autre texte de la «*Réplique*» relatif à la relation de la substance et de l'accident :

«C'est pourquoi, si la substance est plus être que l'accident rien n'empêche que l'être ne soit genre des deux» (14).

Pléthon établit ici une distinction entre l'ordre logique et l'ordre réel. Pour lui, Aristote s'étant situé uniquement sur le plan horizontal physique n'a pu conclure qu'à une homonymie de l'être. Ce qu'il faut souligner, c'est que Pléthon admet qu'à ce niveau le Stagirite est encore dans son droit. Mais pour Pléthon, pour atteindre la synonymie il faut se placer sur un autre plan, logique celui-ci, seul domaine où l'être se pose comme un et commun. En fait Pléthon quitte le niveau de la pure horizontalité aristotélécienne et s'élève à l'être commun, par une ontologie «verticale», verticalité nécessitée par l'aspect théologique de sa démarche. Pour le philosophe de Mistra, Aristote conclut à l'homonymie parce qu'il s'arrête à l'être dans ses déterminations concrètes, mais si l'on atteint l'être dans un ordre plus élevé, c'est-à-dire ce concept d'être totalement dépouillé de toute détermination, alors l'être est attribuable à tout ce qui «est» et non «en une pluralité de sens» mais «dans un seul et unique sens».

Telle se manifeste à nous la conception de la synonymie de l'être avancée par Pléthon. La rupture avec Aristote est nette et elle porte sur la signification même de l'être. L'expression «τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς» ne peut être entendue de la même façon par Aristote et par

(13) *Marc. Gr.* 517, f. 46v.

(14) *Marc. Gr.* 517, f. 46v.

Pléthon, et ce, parce que le «τὸ ὄν» n'est pas compris identiquement. Pour Aristote, il vise ce qu'il serait plus convenable d'appeler : «l'étant», la pure manifestation phénoménale ; Pléthon dans la tradition platonicienne ne peut en rester à cet «étant» phénoménal et horizontal. Dans la multiplicité des étants particuliers, il recherche l'unité ; dans cette ascension vers l'unité se produit un dépouillement des particularités, aussi au terme de sa course le «τὸ ὄν» n'est plus «l'étant» aristotélécien mais l'être totalement neutre de toute détermination. Aussi pourrions-nous dire, que si l'étant se dit en une pluralité de sens, l'être se dit en un seul sens.

#### GEORGES SCHOLARIOS : UN ARISTOTÉLISME DÉNATURÉ

En premier lieu il nous faut souligner que la réflexion de Scholarios évolue dans une sphère de pensée plus proche déjà de celle de Pléthon que celle d'Aristote. Scholarios est un théologien chrétien et il accepte, en y adhérant, le concept de création, dès lors il se place dans une problématique de la dépendance ontologique du créateur et des créatures, problématique de la verticalité.

Cependant, si l'on accepte la conception courante d'un Scholarios disciple de l'idéologie thomiste, il est certain que le platonisme de Pléthon devrait entrer en conflit brutal avec l'aristotélisme de Scholarios, et ce, quant à la forme et quant au fond. C'est là qu'un retour aux textes s'impose <sup>(15)</sup>.

Scholarios va commencer par expliciter le terme : homonyme. A cet effet il rappelle la grande distinction : homonymes-synonymes-réalités analogiques. Ce texte <sup>(16)</sup> est une reprise assez fidèle du «*Commentaire des Catégories*» rédigé quelques années auparavant <sup>(17)</sup>. Ces définitions sont celles qui ont été données par les premiers commentateurs : Ammonios, Philoponos, Simplicios. Si l'on se rapporte à ces commentaires <sup>(18)</sup>, on peut constater que l'analogie est toujours rangée

(15) Nous utilisons l'édition *Oeuvres Complètes* (O.C.) — Mgr. L. PETIT, M. JUGIE et X. A. SIDERIDES. Maison de la Bonne Presse. Paris, 1928-1936.

(16) O.C., t. IV, p. 45, l. 4-15.

(17) On date le «*Commentaire des Catégories*» de 1435 le «*Contre Pléthon*» de 1444. Voir : Introduction O.C., t. IV, p. iv.

(18) Nous avons établi dans notre thèse de troisième cycle «*Commentaire de la Logique d'Aristote par Georges Scholarios*», Toulouse-Mirail, 1976, l'importance de



parmi les homonymes dont elle est, en quelque sorte, pour ces premiers écrivains, une classe particulière.

Dans un second mouvement notre auteur établit le sens ou plutôt le double sens du terme «homonyme», pour Aristote. Et c'est à ce niveau que s'effectue un premier glissement.

«Celles (les réalités) qui se situent entre les purement homonymes et les simplement synonymes, il les nomme : 'par-analogie', quand il les appelle homonymes, *cela est impropre*» (19).

Et il ajoute :

«En utilisant l'homonyme en tant que terme plus général, il exprime ce qui est homonyme et aussi ce qui est analogique et de la sorte il prend les réalités synonymes selon une seule modalité, mais les homonymes selon plusieurs» (20).

Par cette exégèse de la pensée d'Aristote, Scholarios veut, en fait, quitter le terrain de la pure homonymie de l'être, terrain où il est fort mal à l'aise (21). Aussi après avoir précisé que le terme «homonyme», a deux sens, Scholarios commence par faire basculer toute l'ontologie d'Aristote dans une théorie de l'analogie. Il appuie son argumentation sur une série de citations tirées de la «*Métaphysique*», de la «*Physique*» et du «*Traité du Mouvement*». Sa réponse à Pléthon se résume alors en une phrase : non, Aristote ne parle pas d'homonymie de l'être mais d'analogie. Cette position semblerait à première vue rapprocher Scholarios de Saint Thomas d'Aquin par une ontologie fondée sur la notion d'analogie, ce qui serait d'ailleurs déjà un gauchissement de l'aristotélisme. Toute la question va donc résider dans le sens que notre auteur donne au concept d'analogie.

Il faut préciser en premier lieu que l'analogie elle-même comporte deux sens pour Saint Thomas, ce qui est clairement exprimé dans le chapitre XXXIV du «*Contra Gentiles*».

l'influence de Simplicios — se reporter à ce nom dans notre Index onomastique p. 299. Sur la question qui nous intéresse ici ; voir : *Simplicii in Aristotelis commentarium*, p. 31-33, éd. Kalbfleisch. Académie de Berlin, 1907.

(19) O.C., t. IV, p. 45, l. 14.

(20) O.C., t. IV, p. 45, l. 21.

(21) Comme il s'opposera à l'homonymie, Scholarios s'opposera au nominalisme philosophique de Boèce et au rationalisme théologique d'Akindynos.

«Dans le premier cas, des choses multiples ont référence à quelque chose d'unique ... dans le second cas, il y a relation ou référence chez deux êtres non à quelque chose d'autre mais à l'un des deux» (22).

Et Saint Thomas donne l'exemple de la substance et de l'accident :

«C'est ainsi que le fait d'être est attribué à la substance et à l'accident en tant que l'accident a référence à la substance non point en tant que la substance et l'accident auraient référence à quelque tiers» (23).

Saint Thomas conclut alors que la relation de Dieu et des créatures est une analogie du second ordre.

La position de Scholarios quant à ce qu'il appelle l'analogie de la substance et de l'accident est fort éloignée de la position thomiste.

«L'être est affirmé de l'accident à cause de la quiddité formelle de l'accident (τῇ εἰδικῇ τοῦ συμβεβηκότος ὀντότητι), comme de même il est affirmé de la substance à cause de l'existence formelle de celle-ci (τῇ εἰδικῇ ταύτης ὑπάρξει), et de par cela, l'être possède un seul mode d'existence commun aux deux et en même temps un seul concept commun (καὶ ἅμα λόγον ἓνα κοινόν) (24)».

Nous pouvons remarquer que la distinction de la substance et de l'accident n'est en rien une distinction réelle mais une *distinction formelle* ; de plus la référence des deux termes ne se fait pas en fonction des deux mais bien d'un tiers extérieur : le concept d'être. La définition que nous avons donnée montre bien que, sur le plan du concept, Scholarios admet la synonymie de l'être. Cependant, dès qu'il revient à l'ordre du réel, il n'admet plus cette synonymie.

«Si en effet le concept commun aux deux est un et par lui-même, il participe (μετέχεται) cependant antérieurement à la substance et postérieurement à l'accident» (25).

C'est cette notion d'avant et d'après qui va permettre à Scholarios de conclure à l'analogie, avec en plus l'idée de participation. Nous distinguons alors deux niveaux, une synonymie d'ordre logique dans

(22) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, p. 243, éd. Lethielleux, 1951.

(23) *Contra Gentiles*, éd. cit., p. 243.

(24) *O.C.*, t. IV, p. 47, l. 24-27.

(25) *O.C.*, t. IV, p. 47, l. 29-30.

un premier mouvement, une analogie d'ordre réel dans un second mouvement.

Cette attitude ne nous surprend pas, car elle s'accorde parfaitement avec les vues d'ensemble de notre auteur. Nous serons brefs sur cette question ayant déjà développé plus amplement ce thème en d'autres circonstances <sup>(26)</sup>. En effet à partir de nombreux textes pris à des périodes diverses de la vie de Scholarios, nous avons établi l'influence directe du Scotisme sur sa pensée. Cette influence trouve son fondement, à notre avis, dans la «distinction formelle» qui apporte une solution commode à la question de la relation de l'essence et des énergies en Dieu. Le texte que nous avons cité a déjà été utilisé par Scholarios : alors qu'il commente «*l'Isagoge*» de Porphyre et qu'il rencontre le problème de la relation de la substance et de l'accident, il propose dans un long développement la solution de celui qu'il nomme l'Anglais (*ὁ Βρίτων*) <sup>(27)</sup>.

Dès lors la conception de l'être chez Scholarios nous semble assez claire. Pour les raisons que nous avons données, il est entré en contact avec la pensée du Docteur subtil et même avec celle de François Mayron <sup>(28)</sup>. Bien que nous ne pensions pas qu'il ait compris la complexe opposition du thomisme et du scotisme, avec la «distinction formelle» <sup>(29)</sup> c'est en fait une certaine idée de l'être qu'il accepte. Nous voyons bien qu'il admet une synonymie de l'être, et ce, par son insistance sur le «concept commun d'être». Or cela est une notion typiquement scotiste. Certes il admet une analogie dans l'ordre du réel mais cela aussi est conforme à la doctrine de Scot.

Alors se pose à nous le conflit «Pléthon-Scholarios» ; ce conflit, bien que réel, va nous apparaître sous un tout autre jour. Car *sur ce point*, l'opposition semble moins fondamentale que l'on aurait pu le croire à première vue. Si nous comparons les théories de l'être de nos deux auteurs, nous pouvons repérer une certaine unité liée à une famille de pensée. Quand Scholarios pose le rapport de la substance et de l'accident, comme Pléthon il revient à l'unité de l'être et de la même façon il s'agit de l'être totalement dépouillé de ses déter-

(26) Paul TAVARDON, *Georges Scholarios un thomiste byzantin?* (à paraître dans *Byzantina*).

(27) *O.C.*, t. VII, p. 79-81.

(28) *O.C.*, t. VI, p. 180, l. 28.

(29) *O.C.*, t. III, p. 296, l. 14.

minations concrètes : le concept commun d'être. Il y a donc bien synonymie à ce niveau et si nous revenons à la réponse de Pléthon<sup>(30)</sup>, l'accord paraît encore plus complet parce que ce dernier admet que cette synonymie n'a lieu que sur le plan du concept. Nous pouvons alors dire que le conflit est de l'ordre de l'apparence.

Pourquoi un conflit apparent ? Il faut manifester la différence et l'unité de ces deux pensées. La différence prend sa source dans une question sous-jacente. Quand Scholarios attaque le platonisme de Pléthon, il a bien plus en vue la défense du christianisme que celle d'Aristote. Notre auteur sait déjà que Pléthon a rédigé un traité où son nationalisme exacerbé le pousse par souci de retour à la pureté antique, à remettre en valeur le vieux paganisme grec. Cela suffit pour dévaloriser totalement aux yeux de Scholarios toute l'œuvre du philosophe de Mistra. Quant à l'unité, elle nous est donnée par l'histoire des idées. L'être de Scholarios est très proche de l'être de Pléthon et très éloigné de l'être d'Aristote. Nous avons établi comment Pléthon dans la lignée de Proklos en était arrivé à poser dans son onto-théologie « verticale », un être totalement dépouillé de détermination concrète. Mais Scholarios *marqué par l'Hésychasme* se place d'emblée dans une problématique d'influence néoplatonicienne. A cela il ajoute une ontologie d'inspiration scotiste : or, par Scot, il est certain que nous revenons au courant platonicien. Comme le montre E. Gilson<sup>(31)</sup>, l'être de Scot est, non pas l'être d'Aristote ni celui de Saint Thomas, mais celui d'Avicenne, or, avec Avicenne nous sommes en plein néoplatonisme.

Aussi nos deux auteurs par-delà leur opposition se retrouvent sur ce qu'il y a de plus profond dans l'ordre métaphysique : la conception de l'être ; quittant l'un et l'autre l'ontologie « horizontale » du Stagirite, niveau de la pure multiplicité, ils s'élèvent jusqu'au concept de l'être, le concept du purement-être et si l'être, dans ses modalités particulières se dit en une pluralité de sens, pris dans l'ordre du concept il devient le concept de l'être, un et commun.

Paul TAVARDON.

(30) *O.C.* Référence à l'unité de la substance et de l'accident citée précédemment. *Marc. Gr.* 517, f. 46v.

(31) E. GILSON, *Jean Duns Scot*. Introduction à ses positions fondamentales. Ed. Vrin, Paris, 1952 : voir sur cette question pp. 85-86 et ...